

Вышеописанная интерпретация верифицирует все аксиомы и правила вывода системы *Limp*, кроме A4, доказывая тем самым независимость этой последней.

4) Независимость A5 в качестве аксиомы *Limp* может быть доказана с помощью следующей интерпретации ее формул. Пусть зафиксировано множество истинностных значений $\{0, 1, 2\}$, где 0, 1 являются выделенными значениями. Пусть функторы \supset и \neg интерпретируются так же, как и в М-матрицах, а L — как функтор, принимающий значение 0 для любого значения его аргумента.

5) Независимость A6 в качестве аксиомы *Limp* может быть доказана с помощью следующей интерпретации ее формул. Пусть зафиксировано множество истинностных значений $\{0, 1, 2\}$, где 0, 1 являются выделенными значениями. Пусть функторы \supset и \neg интерпретируются так же, как и в М-матрицах, а L — в соответствии со следующей таблицей:

p	Lp
0	1
1	2
2	2

MT6 доказана.

И. И. Иванова
Бишкек

РАЦИОНАЛИСТИЧЕСКИЕ ЕРЕСИ КАК СРЕДСТВО ДЕУНИВЕРСАЛИЗАЦИИ КЛАССИЧЕСКОЙ ЛОГИКИ

Проблема отказа от классической логики как некоторого универсального метода правильного мышления предполагает формулировку и рассмотрение целого ряда вспомогательных вопросов. Наиболее важными среди последних видятся задачи уточнения понятия классической логики, выяснения цели ее деуниверсализации, а также поиска для этого соответствующих средств.

Первая из указанных вспомогательных задач возникает

в связи с довольно часто встречающейся даже в философском дискурсе неразберихой в понятиях «закономерность», «диалектика», «процесс мышления», «особенности мышления», «законы мышления», «наука логика». Источником их нередкого смешения, как известно, является специфика естественного языка, в рамках которого омонимия признается нормальным явлением и потому одно-единственное слово «логика» используется для обозначения всех перечисленных, заметим, разных понятий. Так, в контекстах «логика развития», «логика истории», «логика права¹» и «логика толерантности²» речь идет о некоторых *закономерностях* онтологического, социологического и социально-психологического порядка. Выражения «логика рассуждения» и «ход логики» являются синонимами *«мыслительного процесса»*. Полуироничное «женская логика», равно как и «логика мужская» на самом деле имеют прямое отношение к *психологии*, поскольку предполагают всего лишь учет различий в типах мышления. В высказываниях «нарушение элементарной логики» или «“железная” логика» говорится о *законах мышления*. А словосочетания «традиционная логика», «символическая логика» или «логика модальная» используются для обозначения логики как *науки* о формах правильного мышления.

Какой из перечисленных концептов годится для понятия классической, а равно и неклассической логики? Еще совсем недавно казалось, что только последний — назовем его прямым. И поскольку здесь он непосредственно соотносится с наукой, причем наиболее строгой и теоретичной, естественно предположить, что хотя бы в этом случае ситуация с логикой вполне разъяснена. Однако анализ соответствующей литературы обнаруживает не столько разброс исследовательских мнений по данному вопросу, сколько наличие просто нелогических решений. Так, в одном из логических словарей можно обнаружить такое широкое

¹ «Право — конкретная социальная форма, в которой воплощена воля цивилизованного сообщества к защите себя от опасностей внутренних деструкций» (Бачинин В. А., Сальников В. П. Философия права. Краткий словарь. СПб., 2000. С. 237).

² «Толерантность... — терпимость к чужим мнениям, убеждениям, верованиям» (Там же. С. 313).

определение понятия «классическая логика», что возникает искушение воспринять его как метафору: «Логика классическая — фундамент и основное содержание современной логики»¹. Тогда неклассическая логика — это все то, что является производным и второстепенным содержанием ее современного варианта? Оказывается, нет. Это «область логических исследований, в которых используются понятия, принципы и методы, отличные от применяемых в логике классической»². А так как последние не определены, получается «неизвестное через неизвестное». Но обычно понятия классической и неклассической логик либо не определяются никак, либо неклассическая отождествляется с модальной, либо она, называемая интенциональной, вводится простым перечислением: «интуиционистская логика; релевантная логика; логика действия; логика команд; логика оценок; логика каузальных зависимостей; логика перцепций (восприятия); индуктивная логика; логика существования; логика понимания; логика веры; логика вопросов и ответов; логика предпочтения; контрфактическая логика»³.

Определенность в рассматриваемом вопросе, тем не менее, не является совсем безнадежным делом — многие авторы используют для характеристики классической логики вполне четкие критерии: «... характерными особенностями высказываний классической логики являются их экстенциональный характер и двужначность»⁴. Предлагаемый вариант действительно можно принять в качестве определения. Тогда неклассической логикой будет считаться совокупность систем, основанных на принципах не двужначности и (или) не экстенциональности. В явном виде эти системы были сформулированы относительно недавно — в начале XX в. — и стали известными благодаря таким именам, как Л. Брауэр, К. И. Льюис, Я. Лукасевич, Э. Пост, Н. А. Васильев. При этом «может показаться... что логика при ее

¹ Логический словарь: ДЕФОРТ / Под ред. А. А. Ивина, В. Н. Переверзева, В. В. Петрова. М., 1994. С. 107.

² Там же. С. 113.

³ Павлов В. Т., Ишмуратов А. Т., Омелянчик В. И. Модальная логика. Киев, 1982. С. 106.

⁴ Классическая логика: Уч.-метод. материалы по общему курсу логики. М., 1984. С. 1.

возникновении была классической, а затем, по мере развития, усложнялась, пока не появилась неклассическая. Такая упрощенно кумулятивная схема исторического развития логики неверна. Во-первых, элементы неклассической логики можно обнаружить практически на всем протяжении более чем двухтысячелетнего пути развития логики (например, модальная логика), а во-вторых, и это... более существенно, в начальный период развития логика была в большей степени неклассической, чем классической. Трактовка высказываний у стоиков, например, вряд ли может считаться экстенсиональной»¹.

И поскольку классический характер логики не может рассматриваться как некий ее исходный в истории развития уровень или единственный на протяжении какого-то времени вариант, то задача деуниверсализации классической логики выглядит нечетко сформулированной. В самом деле, если классическая логика никогда не была неким универсальным учением, тогда каким образом и, главное, зачем ее деуниверсализировать? Эта задача, тем не менее, бессмысленной не является. Ее постановка определяется как объективными, так и субъективными факторами, последние из которых, заметим, играют в исследовательском процессе далеко не последнюю роль. В качестве объективных факторов выступает неявный характер присутствия неклассичности в логике вплоть до недавнего времени, а субъективных — особое, часто личностное, отношение к Аристотелю как символу самой высокой классики. Именно поэтому не сразу было осознано, что далеко не все в силлогистике стагирского мыслителя оказывается двужаночно-экстенсиональным. Именно поэтому в исследовательской практике, направленной на создание неклассических систем, объективно отталкивались не от классической, а от традиционной логики, считающейся классической только «по мнению», причем как раз по причине соотнесенности с Аристотелем. Именно поэтому критерий классичности и неклассичности, пусть выработанный много позже даже осознанно продуцированных неклассических систем, ста-

¹ Воробьев В. В. Становление идей неклассической логики в античности и средневековье. М., 1989. С. 8.

новится тем фактором, который позволяет решать задачу выхода за рамки классической логики более целенаправленно и эффективно. Но задачу «выхода за рамки», а не — «деуниверсализации».

Таким образом, становится более или менее проясненным, что именно понимается под классической логикой и отказом от нее. Не ясно пока еще, зачем нужно ее отрицание и как его осуществлять. При этом вопрос «зачем» не выглядит таким уж тривиальным и не делается только задачей «более полно описать те элементы логической формы рассуждений, которые упускаются из виду классической логикой»¹. В самом деле, если принять, что классическая логика явилась «тем образцом, от которого отталкивались разнообразные неклассические системы»², если, таким образом, признать наличие необходимого образца-идеала, то зачем от него отказываться? Ответ, думается, опять-таки лежит в двух планах — объективном и субъективном. При этом в качестве объективных процессов видятся, кроме прочего, все те же факты неосознанно-омонимичного употребления слова «логика» (о них говорилось выше), а в качестве субъективных — извечное стремление человека к инакомыслию, известное еще как свойство «поперечности».

Когда по поводу употребления слова «логика» в начале статьи делалось замечание, что лишь последний из предложенных концептов — прямой — соответствует понятиям классической и неклассической логики, то при этом не случайно добавлялось, что только совсем недавно ситуация представлялась таким образом. Ситуация уже меняется, а представлялась она таким образом из-за неосознанного, но фактического употребления слова «логика» далеко не в одном лишь смысле науки. Более того, самими логиками, то есть в данном случае профессионалами, и самим ходом их исследовательского поиска как раз и обеспечивалась упомянутая омонимичность, становящаяся нередко причудливо многообразной, эффектной, но, тем не менее, семантической ошибкой. Ошибкой, повторимся, чаще всего

¹ Ивин А. А., Никифоров А. Л. Словарь по логике. М., 1997. С. 172.

² Там же. С. 165.

неосознанной, но все равно являющейся нарушением принципов карнаповской теории именования. Разве «логика изменения» или «логика причинности» на самом деле употребляются только в смысле науки? А «логика действия», «логика команд», «логика существования»? Их фактическое использование сразу в нескольких смыслах создает основу для расширительного понимания логики, превращая ее в эквивалент мышления как такового, и не только его. В результате появляется возможность говорить о неклассическом мышлении, неклассической философии, неклассической физике и даже неклассическом искусстве, то есть феномене, казалось бы, далее других отстоящем от научности. Впрочем, рассуждения по наметившемуся руслу — отдельная и самостоятельная тема, поэтому ограничимся лишь случаем отождествления логики с классическим и неклассическим мышлением. Уже само по себе это отождествление, в силу указанных причин, может расцениваться как отход от классичности — логизированно освященного идеала однозначности. И «выход за рамки» классической логики, таким образом, делается отходом от любых идеалов-образцов мышления, признаваемых в какие-то промежутки времени общезначимыми. Тогда объективно становится неклассичностью отказ не только от двузначности/экстенциональности, но и от всякого канонического мышления. Быть может, процесс создания и последующей смены канонов как раз и составляет существо развития человеческого мышления, а заодно является ответом на поставленный вопрос — «зачем»?

Отчасти ответом на этот вопрос, но главным образом на другой — какими средствами осуществляется отход от классичности, — вполне может оказаться феномен рационалистической ереси. Относительно добавления к термину «ересь» слова «рационалистическая», правда, возникают всевозможные возражения, поскольку «в ересь» — всегда рационализм, ослабление антиномичности, боязнь безумия», в них, «всегда в большей или меньшей степени рационалистических», отвергаются «безумие и мистичность церковных догматов» и делается попытка «выразить истину более разумно и рационально»¹.

¹ Бердяев Н. А. Философия свободы // Бердяев Н. А. Судьба России: Соч. М., 1999. С. 41.

Рационалистической ересь делается, так сказать, по определению, в силу своей природы: «Философского, интеллектуального, теоретического характера нельзя открыть в церковных догматах... Догматы Церкви никогда не были рационалистичны и интеллектуалистичны, они раскрывали лишь мистические факты, рационалистичны и интеллектуалистичны были еретические учения. Даже великий Ориген, поскольку он уклонялся от вселенской истины Церкви, был интеллектуалистом и рационалистом... Арианство, конечно, рационалистичнее Никейского символа. Монофизитство, конечно, рационалистичнее церковного учения о соединении в Христе природы человеческой и Божеской. В церковных догматах — всегда максимум мистики, максимум безумия, максимум антиномичности»¹. Однако и последнее скорее всего неверно (достаточно указать на относительно недавно проведенное академиком Б. В. Раушенбахом доказательство формально-логической непротиворечивости самого сложного для восприятия христиан догмата — Троицы²), и словоупотребление «рационалистическая ересь» давно устоялось. Тем не менее необходимость рассмотреть феномен ереси более пристально имеется.

Понятие ереси (греч. *αἵρεσις* — выбор, постижение, убеждение, избранный образ мыслей) сильно менялось и в своем развитии прошло по крайней мере пять этапов. У античных авторов оно употреблялось безотносительно к религиозному сознанию и трактовалось достаточно широко — как свобода выбора, концепция, учение, школа. В ранней патристике (Тертуллиан, Климент Александрийский, Ориген) ересью стали называть всякое вольное определение и толкование христианских понятий. В это время сама возможность выбора, уже заложенная в понятии, рассматривалась только применительно к христианству, в результате чего она приобрела не просто религиозные черты, а черты, присущие именно христианству. И лишь на третьем этапе, в период Вселенских соборов (IV—VIII вв.), появилось собственно церковное понятие ереси — как сознательного и

¹ Бердяев Н. А. *Философия свободы*. С. 41.

² Раушенбах Б. В. О логике триединости // *Вопр. филос.* 1990. № 11. С. 166—169.

преднамеренного уклонения от четко сформулированного догмата веры¹. При этом ересь обязательно и строго отделялась «...от непреднамеренных ошибок в догматическом учении, происшедших вследствие того, что тот или другой вопрос самой церковью не был в данное время предусмотрен и решен»².

Наконец, в период Реформации некоторые средневековые ереси выходят из-под контроля католической церкви и, став непосредственным источником реформаторских движений, образуют новое и отдельное направление христианства — протестантизм. Почти сразу же появляются и новые ереси, расцененные в качестве таковых уже протестантизмом, а заодно образуется и четвертое понимание ереси, расширительное. Ею теперь становится всякое религиозное инакомыслие, то есть то или иное отступление от принятых в конкретной конфессии вероучительных, обрядовых или организационных норм (в каком-то смысле и католики делаются еретиками по отношению к протестантизму). Можно сказать, что расширительность новой трактовки ереси была обеспечена за счет увеличения точек отсчета, а следовательно — за счет усиления релятивизма, изначально заложенного в содержании этого понятия.

И конечно, важен пятый этап, наступивший в связи с кардинальными изменениями в общественном сознании, которые проявились не только в его массовой десакрализации, но и в неизменно растущей секуляризации социального бытия в целом. Этот этап начинается, пожалуй, в XVIII в., а продолжается в наши дни. Именно он привел к очередной расширительности в толковании ереси. Теперь это любое инакомыслие, любое отступление от официальной или общепринятой точки зрения — как в сфере религиозной, так и в какой угодно иной. Такое понимание ближе к первичному, исходному — убеждению, концепции, избранному образу мыслей. Отличает его, думается, только некоторый негативно-аксиологический оттенок, которого изначально у ереси

¹ Понимание ереси, сложившееся на этом третьем этапе, до сих пор оказывается наиболее распространенным, а в католической и православной традиции — единственно возможным.

² Барсов Н. И. Ересь // Христианство. Энциклопедический словарь: В 3 т. Т. I. М., 1993. С. 534.

не было и который появился лишь в конце второго этапа развития понятия. Любая ересь, религиозная или нет, едва провозглашенная в качестве таковой тем или иным авторитетом, обязательно сопровождается резко отрицательным отношением к заложенным в ней идеям, равно как и к ее носителям. Само слово «ересь», сам процесс называния им чьей-то особой точки зрения уже почти магически воздействует на окружающих и служит знаком неприятия: «Любая ересь — это вывеска изгнанничества»¹. Однако подобная оценка является не более чем позицией массового сознания. В теоретическом же осмыслении ересь признается проявлением прогресса и творчества в религии и культуре в целом: «Церковь... еретиков, после безуспешных попыток обратить к своему учению, предаёт отлучению. Греко-римское государство, в интересах спокойствия, а также «оберегаячи мать свою, святую церковь», подвергает их уголовному преследованию; еще более фанатические западноевропейские средневековые католические государства предают их сожжению, иногда не желая отличать настоящих еретиков от людей науки, не имеющей непосредственного отношения к церковным доктринам, но по теории средневекового католичества долженствующей состоять в зависимости от догматики; их примеру следует... древняя допетровская... а отчасти и послепетровская Русь. Значение ересей... в истории состоит в том, что, свидетельствуя о наличии высших духовно-нравственных интересов в обществе в данный исторический период, они, с другой стороны, вызывали усиленную интеллектуальную деятельность в самой церкви, побуждая ее к более подробному раскрытию и более точному формулированию своего учения, наконец — к систематизации его...»².

Вместе с тем надо заметить, что даже среди ортодоксов нет единогласия в понимании ортодоксально же закрепленной трактовки ереси, что разница между ересями, оказывается, определяется лишь тем, с какой точки зрения рассматривает их «пресвятая церковь», а отличие обладающего подлинным знанием от еретика заключается в

¹ Эко У. *Имя розы*. М., 1989. С. 169.

² Барсов Н. И. *Ересь*. С. 535.

способности видеть эту разницу. Сама же способность устанавливается «... провидением Господним, ибо сказанное провидение не только научает понимать различия доброго и злого, но и, можно сказать, дарует своим избранникам умение судить.... В этой способности, и именно в ней, состоит святость»¹. В итоге образуется вроде бы вполне субъективный критерий отличения, однако не все так просто: «Почувяв сомнение, всякий обязан прибегнуть к авторитету — к слову святого отца либо кого-нибудь из докторов — и отпадет причина сомневаться... Св. Бернард сумел достойно противостоять... Абельяру, который пытался сузить вопросы подчинить холодному, безжизненному решению рассудка, не просвещенного Св. Писанием, и позволял себе по собственному разумению судить, что так, а что этак»². И получается, что именно рациональный взгляд на ересь может быть объявлен субъективной оценкой, а любая ссылка на провидение или авторитет вполне достаточна для обоснования объективности подхода (это притом, кстати, что церковь, осудившая П. Абельяра как еретика при жизни, после смерти использовала в качестве основополагающих большинство его сочинений). И даже более того, по-настоящему последовательный анализ богословских взглядов христианских авторитетов, когда производится выявление противоречий в их ответах на одни и те же вопросы, тоже считается ересью (все того же Абельяра, по крайней мере, обвиняли именно в этом). Такая аксиологическая позиция церкви, выраженная ею в самый плодотворный период развития своей идеологии, в период схоластики, оказывается дважды лицемерной: с одной стороны, именно логика провозглашалась главным инструментом теологии³, а с другой — действительное ее применение расценивалось как ересь.

Однако вернемся к самому первому — исходному — пониманию ереси. Пониманию, идущему от греков и потому воплотившему в себе все особенности плюралистической античной культуры. На этом этапе у ереси еще не было

¹ Эко У. Имя розы. С. 102.

² Там же. С. 109.

³ Именно провозглашалась, но вынужденно, под воздействием целого ряда обстоятельств теоретического и исторического порядка, среди которых все те же ереси занимали едва ли не главное место.

никакой религиозной окраски — ни христианской, ни какой бы то ни было еще. Ее поприщем была та самая диалектика свободного поиска истины, которую, более или менее определенно, сформировал Сократ, но которая всегда, проявляясь осознанно или нет, была имманентна античной духовности. Да, в адрес философских школ и философов-одиночек нередко раздавались весьма язвительные насмешки не только несведущих профанов, но также и вполне осведомленных «собратьев по разуму». Да, тому же Сократу зачастую доставались горькие плоды совершенной напраслины (вспомним хотя бы аристофановы «Облака»), но и они ценились исключительно высоко из-за самой возможности публично выражать недовольство всяким авторитетом. Да, ересь как возможность выбора провозглашалась таковой едва ли не во всем, что не могло не сказаться отрицательно на характере общественной нравственности, но это не позволяло идеалам, в какой бы сфере они ни возникали и какими бы ценными ни казались, превращаться в идолов. Добавим, что подобная ситуация, во всей ее масштабности и многосторонности, обеспечивалась, в том числе и теоретически — средствами теории множественных миров Демокрита, иронии-диалектики Сократа, концепции объективной случайности Эпикура. Поэтому ничего удивительного не было в том, что негативно-аксиологическое отношение к инакомыслию было античности неведомо, — подобное возникнет лишь в среде христиан. И именно это делало возможным не только возникновение логики стоиков или эпикурейцев — систем, альтернативных аристотелевской, — но и существование в учении самого Аристотеля логики классической и неклассической.

Итак, ересь как принадлежность к определенной точке зрения и право к таковой принадлежать стала воплощенным инакомыслием. Инакомыслием, ограниченным лишь требованием рациональности и потому ставшим ее постоянным стимулом. Инакомыслием, пока еще не запрещенным и потому не нуждающимся в героях-мучениках. Инакомыслием, не сопровождающимся сакральным трепетом по отношению к осмысливаемому объекту и потому обреченным со временем стать недостаточно осторожным в обращении с ним. Последнее обстоятельство приведет к постепенному

«вымыыванию» творческого существа из всей античной философии, но не разрушит ее рационалистической природы. Все это, в итоге, закончится тем, что сама философия и будет объявлена источником ереси: «Как раз от философии сами-то ереси и получают подстрекательство. ...Тот же предмет обсуждается у еретиков и философов, те же вопросы повторяются: откуда зло и почему? откуда человек и каким образом?... должно остерегаться философии... она сама разделилась на многочисленные ереси из-за множества сект, противоположных одна другой»¹. В дальнейшем отношение христианства к философии несколько изменится — модифицируется в соответствии с особенностями ассимилируемых культур. Но что касается России, то здесь вся «языческая мудрость» и «латинство» будут преданы анафеме. В связи с этим достаточно вспомнить хотя бы знаменитые, идущие еще от Московской Руси Синодики, где помещены одиннадцать тезисов-анафемствований, девять из которых в той или иной степени касаются философии (значение же для христианской духовности самого феномена анафемы хорошо видно из подхода современного российского богослова А. Кураева, который отрицает за анафемой статус проклятия, определяя ее лишь как функцию отграничивания, а в случае с православием — функцию недопущения в него любых инородных идей²). Современное положение не изменится нисколько: «... ереси, для отражения которых формулируются догматические определения, возникают, как правило, вследствие... недialeктического мышления.... Недialeктичность мышления сказывается и в... чрезмерном спрямлении... и в слишком философской постановке вопроса»³, а так называемое спрямление «неизбежно ведет к рационализации и пропасти — ереси»⁴. Похоже, прав был Н. А. Бердяев, когда рассуждал: «На протяжении всей истории культуры обнаруживается вражда к философии, и притом с самых разнообразных сторон.

¹ Тертуллиан. О прескрипции [против] еретиков // Тертуллиан. Избранные сочинения. Пер. с лат. М., 1994. С. 109.

² Кураев А. Догмат и ересь в христианском предании // *Вопр. филос.* 1994. № 9. С. 119—121.

³ Там же. С. 128.

⁴ Там же. С. 124.

Философия есть самая незащищенная сторона культуры. Постоянно подвергается сомнению самая возможность философии... Первое и самое сильное нападение философии пришлось выдержать со стороны религии, и это не прекращается и до сих пор... Именно столкновение философии и религии и создает трагедию философа»¹.

Рационалистический характер ересей, тем не менее, не исключил возможности со временем выделить среди них особую разновидность, теперь еще и называемую рационалистическими, или философскими, ересями. Таковыми в традиции теологизированной метафизики стали считаться, во-первых, сами случаи использования, в качестве одного из способов богопознания, античной философии. Во-вторых, приемы философского осмысления религиозной проблематики, но заведомо еретического толка. В-третьих, способы богоосмысления посредством именно аристотелизма, однако приведшие к ереси. В-четвертых, те типы идеологического сознания, в которых происходило некоторое отступление от принципов схоластики, то есть учения, признаваемого Аристотелевым,— фактически от его логики. Наконец, в-пятых, такое богопознание, которое производилось с позиций рационализма.

И оказывается, что среди всех ересей² рационалистическими даже в первом и втором смыслах, то есть наиболее расширительных, можно считать только десятую часть. Это само философизированное богопознание, а также арианство, монофелитство, монофизитство, несторианство, аверроизм, пантеизм, деизм, теория «двойственной истины», номинализм, концептуализм и др. Философскими ересями третьего типа являются главным образом те или иные отступления от принципов теологии с помощью главного теологического же приема богопознания — аристотелевской метафизики и логики. К ним относятся аверроизм, взгляды П. Абеляра и Р. Бэкона, тритеизм И. Росцелина и четверобожие Ж. Порретанского, а кроме того, все оттенки номинализма и концептуализма. Главным приемом в ересях

¹ Бердяев Н. А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 230.

² В «коллекции» автора их на сегодня более шестисот.

подобного рода делается отыскание всевозможных противоречий, в первую очередь в догматах, а сам этот прием, вопреки своему еретическому происхождению, становится в западном мышлении основным мерилom научности и надежности производимых выводов. Философскими ересями в четвертом смысле, то есть попытками отказаться от аристотелевских принципов логики и создать какие-то свои, являются взгляды гуманистов-антиперипатетиков (Г. Г. Плифона, М. Фичино, Ф. Петрарки, Л. Валлы, лулловцев, рамистов) и аперипатетические разработки в логике периода неосхоластики (Г.-В. Лейбница, Р. Декарта, янсенистов). Философские ереси в последнем, пятом смысле — это любые случаи проникновения рационализма, аристотелевского по преимуществу, в теософию, а также претензии на утверждение его приоритета в богословии как таковом¹.

Итак, Аристотель, все время почти один только Аристотель. Меж тем, подобное отношение к нему — явление отнюдь не универсальное. В условиях античности, например, пик перипатетизма приходится на IV—III вв. до н. э., а позже интерес к нему падает даже со стороны выраженно рационалистических течений. Что касается зарождающейся христианской идеологии, то ее позицию, вопреки своей обычной сумбурной манере, весьма определенно формулирует Тертуллиан: «Жалкий Аристотель! Он сочинил... диалектику — искусство строить и разрушать, притворную в суждениях, изворотливую в посылках, недалекую в доказательствах, деятельную в пререканиях, тягостную даже для самой себя, трактующую обо всем, но так ничего и не выясняющую»². Лишь утонченный вкус авторитетного для христиан переводчика и комментатора Боэция, предложившего для нужд теологии в первую очередь Аристотелеву логику, кардинально влияет на ситуацию и меняет ее. Посредничество исламской и еврейской схоластики завершает дело. В результате Аристотель *logicus* все же уступает место Аристо-

¹ Понятно, что в предпринятом ракурсе рассмотрения наиболее важными представляются философские (рационалистические) ереси в третьем и четвертом смыслах.

² Тертуллиан. О прескрипции [против] еретиков. С. 109.

телю *religiosus*¹. Окончательным итогом становится то, что те из логиков, кто отваживается на создание новых теорий, обязательно сравнивают свои системы с «чем-то уже хорошо известным», то есть аристотелевским (пусть на самом деле и псевдо-), но при этом, в силу уже утвердившегося сакрального отношения к личности Стагирита, делаются склонными «отождествлять вновь строящиеся системы с логикой Аристотеля»².

Почему же схоластика, ориентированная преимущественно на Аристотеля как на некий образец, тем не менее, постоянно старалась от него как бы отказаться? Почему перипатетическая парадигма, которая в Европе «во многом предопределяла характер и направленность теоретико-познавательных исследований»³, направляла этот процесс преимущественно негативистски по отношению к себе, то есть через отрицание самого Аристотеля? Не этими ли процессами до сих пор определяется характер развития логики, кто бы и как бы ее не понимал?

¹ Надо заметить, что на возникновение религиозной оценки аристотелевского наследия безусловно повлияли не только особенности духовного развития эпохи, но и специфика самой философии Стагирита — его метафизики. Используемый при этом термин оказался достаточно случайным и искусственным (термин «метафизика» принадлежит библиотекарю Андронику Родосскому, расположившему книгу Аристотеля «после физики»), а вот авторские варианты толкования сути учения стали действительно важным и весьма примечательным моментом. Их, как известно, было три: метафизика как просто мудрость, метафизика как «первая философия» и метафизика как «наука о божестве». При этом последний аспект явно превалировал над прочими: «...имеются три умозрительных учения: математика, учение о природе, учение о божественном... Так вот, умозрительные науки предпочтительнее всех остальных, а учение о божественном предпочтительнее других умозрительных наук. ...если есть некоторая неподвижная сущность, то она первее и учение о ней составляет первую философию...» [Met. VI, 1, 1026a 19—30]. Таким образом, оснований рассматривать аристотелевское учение о «первых родах сущего» в качестве теологии, то есть рационального познания божества, имелось достаточно, и, более того, они оказывались имманентно присущими этому учению. Сама встреча метафизики и христианской теологии выглядела обреченной на неизбежность, хотя вопрос о том, насколько согласовалась абстрактность божества у Аристотеля с образом бога-личности у христиан, оставался открытым.

² Бочаров В. А. Аристотель и традиционная силлогистика. М., 1984. С. 13.

³ Там же. С. 4.

Ответ, как уже предлагалось, следует искать в рационалистической ереси и ее специфических особенностях, ведь подобный тип интеллектуального поиска представляет собой не просто негативизм, а такой, исходный материал которого, в виде догматики или определенным образом интерпретированной силлогистики, сформулирован предельно четко. Это позволяет, при соответствующей психологической готовности ересиарха, нарушить сакральное к данному материалу отношение, отчетливо представлять, что именно в предполагаемом изменении действительно является новым и каково качество этой новизны. Правда, на практике мыслителям не хватало как раз десакрализирующей способности, в результате чего они либо не решались в полной мере заявить о своих взглядах (Г.-В. Лейбниц), либо отказывались от них, уже заявленных (П. Абеляр). В этом плане, на первый взгляд, в весьма выгодном положении оказывались философы Возрождения: кратковременный, но необычайно сильный всплеск массовой десакрализации стал подходящей основой, на которой смогли проявиться гуманисты-антиперипатетики (а позже — Ф. Бэкон). Но именно их вклад в развитие рационализма расценивается как наименее творческий, поскольку минимум сакрального отношения к предмету порождает максимум неосмотрительности в обращении с ним¹. Справедливо и обратное: чрезмерно трепетное отношение к осмысливаемому объекту в субъективном плане вызывает у исследователя низкую самооценку, но в объективном — только оно и приводит к подлинному новаторству (Г.-В. Лейбниц, Г. Фреге, Л. Витгенштейн, Я. Лукасевич). В целом, получается, негативизм философской ереси таков, что, во-первых, в качестве объекта отрицания он предполагает четко сформулированную, рационалистическую позицию, чем и должен быть аристотелизм, во-вторых, как механизм отрицания, сам основан на аристотелизме и, в-третьих, обязательно сопровождается сакральным отношением к объекту отрицания, что, безусловно, порождает исключительно вдумчивое с ним обращение.

¹ Особенно это справедливо для Ф. Бэкона, который, в результате большого недоразумения, исторически оказался причисленным к ученым и даже к методологическим революционерам.

Со временем, когда ересь в своем развитии окажется на заключительном, пятом этапе, когда она утратит свою чисто религиозную окраску, но не утратит негативистской сути (и в концептуальном, и в аксиологическом аспектах), она сохранит также, пусть в негативном плане, и вечно сопровождающую ее сакральность. Вырвавшись за ставшие узкими рамки религиозности, в первую очередь именно рационалистическая ересь сделается символом творческого прорыва и, как следствие, — важнейшим условием всякого духовного развития. Очевидно, как раз поэтому обостренно-творческий потенциал, заложенный аристотелизированным средневековьем во всякую ересь, надежно, причем не только в условиях доминирования религиозного сознания, служит постоянным стимулом прогресса человеческой логики.

С. Ю. Уколов
Екатеринбург

СОФИСТИЧЕСКАЯ ЛОГИКА

1. Со времен «*Peri sophistikōn elenchōn*» Аристотеля обнаружение кажущихся (мнимых) доказательств является одной из задач логики, наиболее значимых в пропедевтическом плане. То, что логика «объясняет, почему тот или иной способ рассуждения является правильным или неправильным»¹, признается существенным аргументом в пользу необходимости изучения логики (как учебной дисциплины), поскольку «наука логики исправляет разум, с тем чтобы мышление протекало правильно всякий раз, когда существует возможность ошибки»². Поэтому, вероятно, возникает искушение рассматривать софизмы как пробный камень, ибо при их опровержении логическая теория может показать свою действенность и практическую применимость.

¹ *Ивлев Ю. В.* Логика: Учебник для высших учебных заведений. М., 1998. С. 12.

² *Аль-Фараби.* Естественнонаучные трактаты. Алма-Ата, 1987. С. 435. Цит. по: *Ивлев Ю. В.* С. 12.